

***LOS PRETENDIENTES DE HELENA:
JURAMENTOS, SACRIFICIOS Y COFRADIAS
GUERRERAS EN EL MUNDO GRIEGO ANTIGUO***

Francisco Javier González García

Universidad de Santiago de Compostela

Para M. M. P. y X. A. F. C.

1. El rapto de Helena: de problema familiar a asunto panhelénico

Como es de todos conocido, el hecho que desencadena el conflicto entre aqueos y troyanos es el rapto de Helena por Paris, el hijo de Príamo. Nos encontramos, por tanto, ante un problema de orden privado que atañe a la familia de Menelao: buscar la justa compensación y venganza por la afrenta infligida por el hijo de Príamo a la casa de Agamenón y Menelao. Sin embargo este problema particular que se les plantea a los Atridas desborda los límites de su propia familia, llegando a involucrar en la acción de venganza a todo el mundo griego. Una prueba de este carácter

privado que presenta la actuación de Paris al raptar a Helena nos la ofrece la propia *Iliada* cuando, en el canto tercero, se plantea la posibilidad de solucionar el conflicto por medio de un combate singular entre los dos esposos de la hija de Tindáreo.

Como bien ha puesto de manifiesto Fernández Nieto¹, a partir de las ya clásicas conclusiones de Glotz², el combate singular que se plantea en la *Iliada* entre Paris y Agamenón es un mecanismo de solución de los conflictos bélicos que arranca de las antiguas prácticas basadas en la solidaridad familiar. La resolución del conflicto mediante este sistema tiene como consecuencia el establecimiento entre ambas partes de una tratado de amistad (*philotés*); este término, como ha demostrado Adkins, sirve para describir la estructura básica de cooperación de los griegos homéricos. Se trata de una relación recíproca que se establece entre dos individuos, dentro del marco de las relaciones privadas entre *oikoi* y que se caracteriza por ser vinculante para con todos los miembros del grupo familiar de cada uno de los contratantes y, al mismo tiempo, por carecer de efectividad fuera del marco doméstico de cada uno de ellos³. Como

¹ En F. J. Fernández Nieto, *Los acuerdos bélicos en la Grecia Antigua*, t. I, Santiago de Compostela 1975, 39 y ss. Con relación a los mecanismos que regulan la guerra primitiva vid. M. J. Davie, *La guerre dans les sociétés primitives*, París 1931.

² G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, París 1904, 135 y ss.

³ Glotz, *La solidarité...*, 135 y ss.; A. W. H. Adkins, "Friendship and self-sufficiency in Homer and Aristotle", *The Classical Quarterly*, new series XIII, 1963, 30-45. Con respecto a este concepto ver también H. J. Kakridis, *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère*, Tesalónica 1963; E. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid 1983, 57 y ss., y P. Karavites, "Philotés, Homer and the Near East", *Athenaeum* 64, 1987, 474-481. Dentro de esta óptica de cooperación que parece implicar la *philotés*, ésta se encuentra fuertemente relacionada, en el mundo griego, con la idea de hospitalidad como han visto los autores arriba citados. Así, por ejemplo, Adkins, "Friendship...", 33, alude a la relación existente entre las nociones de *philotés* y *xenia*; Kakridis, *La notion...*, 41-43 destacó cómo los términos *philéo*, *philéomai* y *philotés* designaban ya desde Homero la idea de acoger en casa al extranjero o de recibir hospitalidad, llegando, en el caso del primero de ellos, a denominar a

se puede apreciar nos movemos, por tanto, dentro del campo de lo privado.

Este procedimiento de resolución de conflictos externos fue aplicado con relativa frecuencia en época arcaica griega, como nos lo muestran las fuentes y nos lo ha demostrado Fernández Nieto⁴. En la mayoría de las situaciones propiamente históricas en que el combate singular fue utilizado, siempre sirvió como mecanismo por medio del cual solucionar conflictos entre ciudades provocados por la posesión de territorios⁵. Sin embargo en los dos acontecimientos míticos en que se nos aparece, es decir, en la guerra de Tebas y en la guerra de Troya, las causas son de un orden bastante diferente: la lucha por la realeza de Tebas⁶ y la posesión de Helena como esposa; enmarcándose ambas dentro del ámbito de lo privado y lo familiar⁷. Esta diferencia nos lleva a pensar que entre los contextos míticos de las *monomachías* y los ejemplos históricos existe una diferencia fundamental: tanto en el caso de Tebas como en el de Troya se trata más de conflictos de índole privada que pública, situados en una órbita mucho más próxima a la definida por Glotz al tratar del combate singular como un mecanismo de resolución de conflictos

la acción de acoger en casa a cualquier persona sin necesidad de que se tratase de un extranjero. Con relación a la hospitalidad dentro del mundo griego ver M. Finley, *El mundo de Odiseo*, trad. esp. México 1978; P. Gauthier, *Symbola. Les étrangères et la justice dans les cités grecques*, Nancy 1972; G. Herman, *Ritualised friendship and the greek city*, Cambridge 1987; M. Fr. Baslez, *L'étranger dans la Grèce Antique*, París 1984.

⁴ F. J. Fernández Nieto, *Los acuerdos bélicos...*, t. I, 50-51.

⁵ Si bien la historicidad de algunos de estos acontecimientos puede ser, hasta cierto punto, matizada, como ha hecho A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia Arcaica*, Bonn 1961, 53 y ss. con relación a las noticias relacionadas con la guerra entre Atenas y Beocia, al admitir la introducción de ciertos datos legendarios dentro de las fuentes que nos informan acerca de dichos acontecimientos.

⁶ Con respecto al combate entre Eteocles y Polinice ver J. C. Bermejo Barrera, *Mito y parentesco en la Grecia Arcaica*, Madrid 1980, 141, además del ya citado trabajo de F. J. Fernández Nieto.

⁷ Como ha demostrado para el caso de la guerra contra Tebas, J. C. Bermejo Barrera, *Mito y parentesco...*, 141 y ss.

privados. No obstante, cabe decir que los mecanismos utilizados para regular tal tipo de enfrentamiento, tanto en el contexto histórico como en el mítico, son idénticos, como bien ha mostrado Fernández Nieto⁸.

Delimitado, por tanto, el carácter fundamentalmente privado que presenta la guerra de Troya, nuestro objetivo en las presentes páginas es intentar explicar los motivos que existen para que se haya dado este salto cualitativo que ha llevado a la expedición griega contra Troya a convertirse en una empresa panhelénica que compromete a todos los héroes griegos, rebasando, con mucho, los límites de la familia de los Atridas.

El origen último de la guerra de Troya se encuentra en el Juicio de Paris, cuando, como consecuencia de la disputa de Hera, Atenea y Afrodita durante las bodas de Tetis y Peleo, las tres diosas decidieron recurrir al príncipe troyano para que dictaminase cuál de las tres era superior a las otras dos diosas en belleza, resultando vencedora Afrodita que, a cambio de su victoria, ofreció a Paris el amor de la más hermosa de las mortales: Helena, la esposa de Menelao⁹.

El rapto de Helena por Paris supone, además, la ruptura de uno de los principios fundamentales que organizan las relaciones entre extraños en la Grecia Antigua: la hospitalidad¹⁰. Los autores antiguos son bastante precisos a la hora de indicarnos este punto, como se puede apreciar, por ejemplo, en el testimonio de Apolodoro:

"[Paris] zarpó rumbo a Esparta. Se hospedó durante nueve días en casa de Menelao y al décimo éste se fue a Creta a tributar honores fúnebres a su abuelo materno Catreo; entretanto Alejandro

⁸ *Los acuerdos bélicos...*, t. I. 46 y ss.

⁹ Tal es la historia que nos transmiten los autores antiguos, así nos informan de ello Proclo en la *Crestomatía*, al resumir el argumento de las *Ciprias* (vid. A. Bernabé Pajares, *Fragmentos de Épica Griega Arcaica*, Madrid 1979, 101 y ss); Apolodoro, *Epítomes*, III, 2-3; Eurípides, *Ifigenia en Aulide*, 70 y ss. y 1300 y ss; Ateneo 682d y 682f; Higino, *fáb.* 92; Coluto, *Rapto de Helena*, 66-189; Licofrón, *Alejandra*, 90-94.

¹⁰ Con relación a la importancia de la hospitalidad en el antiguo mundo griego ver la bibliografía citada en la nota 3.

logró convencer a Helena para que se fuera con él; abandonó ella a Hermíone, de nueve años de edad y, habiendo embarcado las mayores riquezas posibles se hizo a la mar con él por la noche"¹¹.

Con sus actos Paris no sólo ha faltado a la hospitalidad ofrecida por Agamenón sino que, además, ha faltado a Zeus Xenios, el dios que vigila por los huéspedes. Su falta es, por tanto, uno de los mayores delitos que podía llegar a cometer un griego homérico. Como más directo agraviado corresponde a Menelao tomar justa compensación de la doble afrenta de que ha sido víctima y para ello, en un mundo desprovisto de cualquier vehículo de relación pacífica con el exterior, fuera de la relación de parentesco y de alianza y de los canales de colaboración establecidos por la hospitalidad, a lo cuales Paris ha voluntariamente renunciado, sólo queda un recurso por medio del cual recuperar a su esposa: la guerra.

Menelao recurre a su hermano Agamenón, rey de Micenas, para que reúna un ejército aqueo que marche contra Troya a recuperar a su esposa y éste envía heraldos a todos los reyes griegos recordándoles los juramentos que habían realizado durante el

¹¹ Para Apolodoro seguimos la traducción de José Calderón Felices, Apolodoro, *Biblioteca Mitológica*, Madrid 1987. Esta misma idea de la ruptura de la hospitalidad de Menelao por parte de Paris se aprecia también en otras fuentes clásicas, como por ejemplo Higino, fáb. 92.5: "*Alejandro, con la ayuda de Venus, se llevó a Helena del palacio de su huésped, el lacedemonio Menelao*" (traducción de Santiago Rubio Fernaz, Higino, *Fábulas: mitología clásica*, Madrid 1987), o en el resumen de Proclo (vid. A. Bernabé, *op. cit.*, 102). Con relación al rapto de Helena ver también las noticias de otros autores como Eurípides, *Ifig. Aul.*, 70 ss., Coluto, *Rapt. Hel.*, 250 ss., Licofrón, *Alej.*, 100-105, o el propio Homero, *Il.* VI, 290-292. Existe además otra versión del rapto según la cual Paris no habría llevado a Helena a Troya sino a Egipto y que nos es relatada por Heródoto, *Il.*, 118-120. O una última según la cual la auténtica Helena fue transportada por Hermes a Egipto por deseo de Zeus, tratándose de un fantasma la Helena a la que Paris rapta de casa de Menelao (Apolodoro, *Epit.*, III, 5; una versión parcialmente diferente es la proporcionada por Eurípides, *Helena*, 31-51; 582 y ss. y 669 y ss. y *Electra*, 1280 ss.). Con relación a estas últimas versiones ver también N. Loraux, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris 1989, 232-252.

concurso por la mano de Helena¹². Tras diversos problemas a la hora de reclutar a algunos de los miembros de la expedición¹³, el ejército griego se reunió en Aulis, Beocia, con el objetivo de partir hacia Troya, con lo cual llegamos al momento de la historia mítica de la guerra de Troya que se nos describe en el Catálogo de las Naves.

2. El juramento de los pretendientes: su significación social

Parece que, por lo dicho anteriormente, se puede en principio afirmar que el ejército griego se encuentra compuesto por los antiguos pretendientes de Helena, a los cuales unía un juramento que los comprometía a ayudar al esposo de la hija de Tindáreo en caso de que éste fuese agraviado por causa de Helena¹⁴. Detengámonos, pues,

¹² Apolodoro, *Epit.*, III, 6. Con relación al juramento de los pretendientes de Helena ver Apolodoro *Bib.*, III, 10, 9; Higino, *fáb.* 78.2; Hesíodo, frag. 204 (para los fragmentos hesiódicos hemos seguido la numeración de la edición de A. Pérez Jiménez y A. Martín Díez, publicada por la Biblioteca Clásica Gredos), 80 ss. (=Papiro de Berlín 10560). El reclutamiento del ejército aqueo por parte de Agamenón parece responder también a criterios basados en la solidaridad familiar y en la establecida por los lazos de hospitalidad y amistad, como ha indicado Herman, *Ritualised friendship...*, 97-105.

¹³ Como ocurre, por ejemplo, con Odiseo que se fingía loco (Apolodoro, *Epit.* III, 7) o con Aquiles, al que su madre había escondido junto a Licomedes en Esciros para evitarle su anunciada muerte ante los muros de Troya (Apolodoro, *Bib.* III, 13, 8; Higino, *fáb.* 96); acerca de esta anécdota y su relación con la infancia de Aquiles ver M. Roussell, *Biographie légendaire d'Achille*, Amsterdam 1991, 69-120.

¹⁴ Helena ha sido, en la mitología griega, una hija bastante problemática para su padre puesto que ya con anterioridad a ser raptada por Paris, lo había sido por Teseo (Apolodoro, *Bib.* III, 10, 7; *Epit.* I, 23; Heródoto, IX, 77; Diod. Sic. IV, 63, 2-5; Pausanias, I, 17, 5; I, 41, 3; II, 22, 6; III, 18, 4 ss.). Por lo demás, las hijas de Tindáreo, tanto Helena como Clitemnestra, aparecen en la mitología griega como mujeres especialmente peligrosas para con sus maridos; este hecho, según nos informa Hesíodo, se debe a una maldición de Afrodita sobre Tindáreo (Hesíodo, frag. 176 y Pausanias, III, 15, 11). Con relación al personaje de Helena en la mitología griega ver J. Lindsay, *Helen of Troy. Woman and Goddess*,

brevemente en las noticias proporcionadas por las fuentes que nos informan sobre el concurso por la mano de Helena y el juramento de sus pretendientes para, posteriormente, intentar esclarecer el significado que dicho juramento presenta.

La historia de la competición por la mano de Helena nos es narrada por Apolodoro, Hesíodo e Higino¹⁵. Este tema del *agon* o competición por la mano de una princesa, que da a su futuro marido acceso al trono de una ciudad se encuentra bastante extendido en la mitología griega¹⁶; si bien, como ha puesto de manifiesto Bermejo

Londres 1974.

¹⁵ Apolodoro, *Bib.* III, 10, 8; Hesíodo, frags. 196-204; Higino, *fábs.* 78 y 81.

¹⁶ Así, por ejemplo, por citar algunos de los casos recogidos por los autores clásicos tenemos los de Atalanta, con la cual se casa Melanion, según cuenta Apolodoro (*Bib.* III,9,2), después de vencerla en una carrera, esposo que también conoce como tal Pausanias (III, 12, 9), si bien otros autores, como Higino (*fáb.* 185, versión citada igualmente por Apolodoro, *loc. cit.*) o Hesíodo (frags. 73,75,76 y Escolio T a Homero, *Il.*, XXIII 683) nos informan que el vencedor de la prueba y, por tanto, esposo de Atalanta fue Hipómenes. Otro ejemplo sobradamente conocido es el de Hipodamía, a cuyos pretendientes su padre, Enomao, retaba a una carrera de carros siendo la mano de su hija la recompensa que esperaba al pretendiente que lograra vencerle y que, en caso contrario, debía de morir a manos de Enomao. Historia que nos es relatada por Apolodoro, *Epit.*, II, 2-7; Píndaro, *Ol.*, I, 70 ss. y escolio a Pínd. *Ol.* I, 127; Higino, *fáb.* 84; Pausanias V, 10, 6-7 (representación figurada de la carrera de Pélope y Enomao en el frontón del templo de Olimpia); V, 14, 6; V, 17, 7 (representación figurada de la carrera en un arca guardada en el templo de Hera en Olimpia); VI, 20, 17; VI, 21, 6-11 (tumbas de los pretendientes de Hipodamía; VIII, 14, 10 ss. Con relación al *agon* por la mano de Hipodamía y a la victoria de Pélope ver J. A. Fernández Canosa, *La casa de Atreo. Análisis de un ciclo heroico*, Santiago de Compostela 1989 (Tesis Doctoral Inédita), 227 y ss. Otro ejemplo de competición por la mano de una joven son los concursos gimnásticos por medio de los cuales Dánao casó a sus hijas, con excepción de Hipermestra que se casó con Linceo, con posterioridad al primer matrimonio de cada una de ellas con uno de los hijos de Egipto, tal y como nos lo narra Apolodoro, *Bib.* II, 1, 5, y que según el testimonio de Higino (*fáb.* 170. 10) son el origen de los juegos denominados "escudo de Argos" que cada cuatro años se celebraban en dicha localidad. Píndaro (*Pit.*, IX, 109 ss.), al igual que Pausanias (III, 12, 2) es bastante más explícito y nos informa que el *agon* gimnástico al que se refiere Apolodoro habría consistido en una carrera. Este mismo procedimiento de consecución de esposa, la victoria en la carrera, fue al

Barrera, no se debe de interpretar como un recuerdo superviviente de un remoto pasado en el que la realeza se transmitía por línea femenina¹⁷.

L. Gernet¹⁸ ha demostrado, al estudiar las noticias dadas por Heródoto acerca del matrimonio de la hija del tirano Clístenes de Sición¹⁹, que este tipo de competición, cuyo objetivo es decidir cual de los pretendientes tendrá acceso a la mano de la muchacha, responde a una antigua tipología de unión matrimonial en la que el padre de la novia busca realzar su prestigio por medio de la competición entre los diferentes pretendientes a la mano de su hija, y que, además, le sirve para atar alianzas de amistad con ellos mientras que éstos se hospedan en su casa, puesto que, como ha apuntado J. P. Vernant²⁰ con respecto a este pasaje herodóteo, "*de regreso a sus casas, todos ellos [los pretendientes] le quedan obligados, todos ellos están en relación de prestigio con respecto a un anfitrión cuya fastuosidad les ha deslumbrado y que ha sabido resarcir con regalos a los competidores desafortunados*". Quizás este modelo no sea útil para todos los ejemplos míticos señalados en una nota anterior (como, por ejemplo, el de Hipodamía²¹) pero resulta de gran interés para el caso de los pretendientes de Helena y las relaciones que éstos establecen por medio del juramento con el padre de ésta y con su futuro esposo.

Las fuentes que nos informan acerca de la competición por la mano de Helena no nos indican nada con respecto a que ésta haya consistido en una *agon* gimnástico o atlético, como ocurre en los casos míticos de Atalanta, Penélope, las hijas de Dánao o en el

que, según cierta tradición recogida por Pausanias, se vio obligado a recurrir Odiseo para lograr la mano de Penélope (vid. Pausanias, III, 12, 1-2; si bien este autor conoce también otra versión en la que no se constata el tema de la boda: III, 20, 10-11).

¹⁷ J. C. Bermejo Barrera, *Mito y parentesco...*, 108 y ss.

¹⁸ L. Gernet, *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid 1980, 310 y ss.

¹⁹ Heródoto VI, 126-130.

²⁰ J. P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Madrid 1982, 59.

²¹ Con relación al significado de la competición por la mano de esta heroína vid. J. A. Fernández Canosa, *La casa de Atreo...*, 244 y ss.

histórico de la hija de Clístenes de Sición. Existen, además, entre los diferentes autores que dan cuenta de la historia divergencias con respecto al modo en que se realizó la elección de Menelao. Así, mientras que Apolodoro²² nos dice que fue Tindáreo el encargado de elegir al marido de Helena, Higino²³ y Eurípides²⁴ nos informan que fue Helena quien escogió, al haberle dejado hacerlo así su padre, a Menelao por esposo, mientras que Hesíodo²⁵ hace recaer más el peso de la elección de Menelao en los propios méritos de éste, al ser "el que más dio".

La ausencia en nuestras fuentes del *agon* no debe, sin embargo, mermar el carácter competitivo que presenta la consecución de la mano de Helena. Los datos proporcionados por Hesíodo nos vienen a demostrar que el concurso por la hija de Tindáreo consistió en una auténtica exhibición de riqueza por parte de los pretendientes²⁶, consistente en la realización de regalos de cortejo, procedimiento que era la norma dentro del matrimonio aristocrático de época homérica. Cl. Leduc²⁷ ha descrito magníficamente esta competición: "*Instalados [los pretendientes] a la puerta de la casa, rivalizan en generosidad, y se acepta al que más ofrece*". Se trata, pues, de un concurso de riqueza, de gasto suntuario, en el cual cada uno de los hombres que aspiran a la mano de la joven hacen manifiesta exposición de su riqueza y, con ella, del poder e influencia

²² Bib. III, 10, 9.

²³ Fáb. 78. 2.

²⁴ *Ifig. Aul.*, 65-70.

²⁵ Frag. 204, 80-90.

²⁶ Como nos lo confirman el inicio del frag. 204 en el que Hesíodo nos dice: "*De los pretendientes el que más dones daba después del rubio Menelao*", o el frag. 198, 1 y ss.: "*Desde Itaca la pretendía la sagrada fuerza de Odiseo, hijo de Laertes, conocedor de ardidess muy sonoros. Jamás envió regalos por la muchacha de finos tobillos, pues sabía en su ánimo que vencería el rubio Menelao, pues en riquezas era el más poderoso de los aqueos*" (trads. de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez).

²⁷ Cl. Leduc, "¿Cómo darla en matrimonio?. La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C.", en G. Duby y M. Perrot eds., *Historia de las mujeres en Occidente*, t. I, Madrid 1991, 260.

de su familia y de su casa; mostrando así el interés que para la familia de la muchacha puede representar el entablar una alianza, por medio del matrimonio, con la familia del pretendiente. Como se puede observar la historia de los pretendientes de Helena se mueve dentro de una órbita claramente competitiva y aristocrática.

Como vimos, siguiendo a Gernet y Vernant, las competiciones matrimoniales podían servir para reforzar el prestigio del padre de la novia, o incluso el del joven que, resultando vencedor, se convertía en su esposo. En el caso relatado por Heródoto el prestigio de Clístenes se realza con los soberbios regalos entregados a cada uno de los pretendientes de su hija²⁸, mientras que el de Megacles, futuro yerno de Clístenes, y el de su familia se vio reforzado por su propio matrimonio²⁹. No hay pruebas en las fuentes relacionadas con los pretendientes de Helena acerca de que Tindáreo haya tenido un comportamiento similar al de Clístenes, habiendo despedido a los pretendientes con valiosos regalos. Hay, sin embargo, dos datos en las fuentes que nos pueden ayudar a constatar el hecho de que la competición por la mano de Helena supuso también un acontecimiento importante como refuerzo del prestigio de Tindáreo y del propio Menelao. Nos referimos al juramento de los pretendientes y al sacrificio por medio del cual se realiza el mismo.

Todas las fuentes³⁰ coinciden en señalar que el juramento de los pretendientes fue exigido por Tindáreo, en algunos casos a

²⁸ Heródoto, VI, 130: "*a quienes de vosotros sean excluidos de este matrimonio, doy a cada uno como regalo un talento de plata a cambio de la dignación de desposar a una hija mía y de la ausencia de casa*" (trad. Arturo Ramírez Trejo: Heródoto, *Historias*, México 1984).

²⁹ Heródoto VI, 131: "*En torno a los pretendientes esas cosas sucedieron; y los alcmeónidas fueron así aclamados en Grecia*" (trad. Arturo Ramírez Trejo).

³⁰ Apolodoro, *Bib.*, III, 10, 9; Higino, *fáb.* 78.2; Hesíodo, frag. 204, 80 ss.; Eurípides, *Ifig. Aul.*, 58 ss. y 75 ss; la renovación de este juramento, realizada a Agamenón, es recordada también por Licofrón, *Alej.*, 200 ss. Este motivo se encuentra ausente en Homero, quien, sin embargo, parece conocer un juramento realizado ante Agamenón en el momento de la partida de las tropas hacia Troya (*Il.* II, 286) que puede corresponder con el conocido también por Licofrón. A este respecto ver Lindsay, *Helen ...*, 35.

instancia de Odiseo como pago por la futura ayuda para lograr conseguir a Penélope como esposa³¹, para evitar que entre éstos surgiesen conflictos como consecuencia de la elección. El contenido del juramento consistía en un compromiso de ayuda, por parte de todos los pretendientes, al esposo de Helena, en caso de que ésta fuese raptada. Según noticias recogidas por Pausanias³² fue sobre los trozos de un caballo sacrificado sobre los que el padre de Helena hizo jurar a los pretendientes. Parece, por tanto, que la transformación del asunto de la Guerra de Troya de un problema familiar en otro de índole panaquea se debe, fundamentalmente, al juramento de los pretendientes³³. Retomemos nuevamente el análisis del significado del juramento de los pretendientes y del sacrificio del caballo realizado por Tindáreo.

El juramento es el mecanismo por medio del cual se establecen las alianzas entre los antiguos griegos³⁴. Por ello, al unir a todos los pretendientes en un juramento de fidelidad y ayuda para con el esposo de Helena, lo que Tindáreo ha conseguido es realizar una gran alianza entre todos los héroes griegos, una especie de gran

³¹ Así en Apolodoro, *loc. cit.*

³² Pausanias, 3, 20, 9: "*Más adelante está la llamada tumba del caballo, porque allí sacrificó Tindaro un caballo e hizo a los pretendientes de Helena jurar sobre los trozos del animal defender a Helena y al que fuese merecedor de casarse con ella de los que les hicieran injusticia, y, una vez hecho el juramento, enterró allí el caballo*". (trad. Antonio Tovar, Pausanias, *Descripción de Grecia*, Madrid 1986).

³³ No obstante hay otros autores antiguos bastante menos precisos a la hora de indicar los motivos por los cuales los diferentes héroes griegos se unieron a los Atridas a la hora de llevar adelante la guerra contra Troya. Así, por ejemplo, Píndaro, *Ol.*, XIII, 55-62, nos indica simplemente que los griegos luchaban en Troya por amistad con los Atridas. Por lo demás, existió también entre los autores antiguos la explicación racionalista para la constitución del ejército aqueo, que nos es ofrecida por Tucídides I, 9: "*A mi parecer, Agamenón organizó la expedición y se puso a su frente porque era el caudillo más poderoso de entonces, y no tanto porque los pretendientes de Helena se vieran obligados por el juramento hecho a Tindáreo*". (trad. Antonio Guzmán Guerra: Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid 1989).

³⁴ A este respecto ver, por ejemplo, Herman, *Ritualised friendship...*, 59 y ss.

tratado de amistad que vincula a cada uno de los pretendientes de Helena con Menelao y, por medio de él, con su hermano Agamenón, auténtico jefe de la familia de los Atridas y principal rey de entre todos los que se reúnen para hacer la guerra a los troyanos³⁵. Es por este papel de predominio de Agamenón sobre Menelao por lo que éste, según nuestras fuentes, tras enterarse del rapto de su esposa por Paris acude junto a su hermano para que se encargue de organizar la expedición bélica que tendrá como objetivo hacer que Helena vuelva a casa. La importancia de Agamenón, como personaje que se esconde tras su hermano Menelao, a lo largo de la competición por la mano de Helena es un hecho que se muestra con relativa claridad gracias a las noticias dadas por Higino³⁶:

"Tindáreo, temiendo que Agamenón repudiara a su hija Clitemnestra y previendo que podría surgir alguna rencilla de este asunto, aconsejado por Ulises, obligó a los pretendientes a hacer un juramento".

Resulta bastante claro adivinar que, de no ser por el hecho de que Agamenón había ya desposado a Clitemnestra, una de las hijas de Tindáreo³⁷, él hubiese resultado vencedor del concurso de riqueza y prestigio que daba acceso a la mano de Helena. De ahí que el juramento de los pretendientes, en la práctica, sirva para reforzar el prestigio del rey de Micenas y no el de su hermano Menelao, esposo de Helena, quien debería de haber sido, en realidad, el auténtico beneficiado. Es quizás esta situación de superioridad de Agamenón³⁸

³⁵ Acerca de los motivos que explican el papel de preponderancia de Agamenón como rey sobre el resto de los héroes griegos vid. J. A. Fernández Canosa, "El cetro de los Atridas y la realeza divina", *Espacio, tiempo y forma*, serie II, Historia Antigua, IV, 1991, 73-84.

³⁶ Fáb. 78. 2. Seguimos aquí la traducción de Rubio Fernaz ya citada.

³⁷ Véase Apolodoro, *Bib.* III, 10, 6; así como toda la tradición trágica con relación a estos personajes, como por ejemplo, Esquilo, *Orestíada*, o Eurípides, *Ifig. Aul.*

³⁸ Con relación al ciclo mitológico de los Atridas y al papel jugado en él por Agamenón y Menelao ver los trabajos de J. A. Fernández Canosa *La casa de Atreo...*, 332-348 y 383-461 y "La Orestíada: un problema de poder y generación", *POLIS* 2, 1990, 7-37.

con respecto a Menelao al frente de la familia de los Atridas la que explique, también, que, según nuestras fuentes, la renovación del juramento de fidelidad de los pretendientes se haya efectuado ante Agamenón³⁹.

Si retomamos las noticias dadas por Pausanias con relación al sacrificio con el que se ratifica el juramento de los pretendientes podremos comprender su significado. El juramento en Grecia, como bien ha visto Benveniste⁴⁰, se expresa, ya desde época homérica, por medio de la forma *hórkon omnúmai*, "prestar juramento" o, literalmente, "coger el *hórkos*", donde este término designa a un poder maléfico que actuará en caso de que se incumpla la promesa realizada en el momento de jurar⁴¹. El juramento consiste, por tanto, en un acto de garantía y sacralización de una afirmación o de una promesa, cuya realización e importancia, desde el punto de vista del pensamiento griego, no radica tanto en el propio acto de jurar sino en la intermediación de aquello por lo que se jura, el *hórkos*, el objeto que, cargado de poder maléfico, actuará en caso de incumplimiento, encargándose de castigar al perjurio. Es esta concepción la que se muestra tanto en la forma utilizada por Apolodoro⁴² para indicar el juramento prestado por los pretendientes ("*exorkízei*") como en el procedimiento ritual descrito por Pausanias⁴³ cuando nos informa que los pretendientes de Helena fueron obligados por Tindáreo a jurar sobre los trozos del caballo descuartizado tras ser sacrificado⁴⁴.

³⁹ Licofrón, *Alej.*, 200 ss. Al igual que el juramento conocido por Homero al que se alude en *Il.* II, 286.

⁴⁰ Benveniste, *Vocabulario...*, 334 y ss.

⁴¹ Con relación a la explicación del término *hórkos* vid. Benveniste, *op. cit.*, 336-337.

⁴² *Bib.* III, 10, 9.

⁴³ III, 20, 9.

⁴⁴ Con relación al significado religioso del juramento dentro del contexto de la religión griega véase también W. Burkert, *Greek Religion: Archaic and Classical*, Oxford 1990, 250 y ss.; el frecuente uso de rituales de juramento de este tipo, basados en el uso de los pedazos de un animal sacrificado como garante de la promesa, es un fenómeno muy extendido no sólo en la cultura griega sino también en otras culturas antiguas y primitivas, como ya atestiguó J. G. Frazer en

Nuestra comprensión del juramento pasa, por tanto, por intentar aprehender cuál es el significado que en el antiguo mundo griego tenía el sacrificio de un caballo y los valores que éste animal presentaba para el pensamiento griego.

Los rituales con los que generalmente aparece asociado el sacrificio del caballo son el funeral⁴⁵, la competición y las ofrendas bélicas, tanto en sacrificios de carácter guerrero, como en los relacionados con contextos bélicos⁴⁶. No obstante, en otros contextos el caballo, pero no su sacrificio, juega también un destacado papel en el antiguo mundo griego; así ocurre en el ritual matrimonial⁴⁷, o como rescate en un secuestro⁴⁸.

Con respecto al tipo de sacrificio a que es sometido el caballo cabe destacar que se trata del sacrificio de tipo ctónico⁴⁹, en el que la carne del animal sacrificado se quema o se destruye⁵⁰ pero que

su clásico estudio sobre *El Folklore en el Antiguo Testamento*, Madrid 1993, 207 y ss.

⁴⁵ Como ejemplo de este tipo recuérdese el sacrificio de caballos realizado durante los funerales de Patroclo (*Il.*, XXIII, 170-175).

⁴⁶ Sobre la utilización del sacrificio equino en los rituales griegos ver W. Burkert, *Homo Necans. The anthropology of ancient greek sacrificial ritual and myth*, Berkeley 1983, 53-54 y J. C. Bermejo Barrera, *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana II*, Madrid 1986, 93 y ss. Un ejemplo de la inmolación de caballos en un contexto guerrero en el mundo antiguo nos es ofrecido por Polibio XII, 15.

⁴⁷ Prueba de ello son los testimonios de diferentes autores antiguos, como Eliano, *Historia de los animales* XII, 34 que nos informa acerca de una costumbre Tesalia que consiste en que el novio, tras la boda, regala un caballo de guerra totalmente equipado a la novia; sin embargo Eliano ignora ya el significado de esta costumbre.

⁴⁸ Ver L. Gernet y A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris 1970, 85-86.

⁴⁹ Ver a este respecto Gernet y Boulanger, *Le génie grec...*, 179-180 y nota 916, así como J. C. Bermejo Barrera, *Mitología y mitos...*, 93.

⁵⁰ El sacrificio equino de Tindáreo, tal y como nos lo narra Pausanias, responde a esta tipología: la carne de la víctima sacrificial despedazada se elimina sin que se consuma después de haber prestado juramento sobre ella, puesto que Tindáreo ordenó enterrar los pedazos del animal. Otro ejemplo de este tipo de sacrificio equino sin consumición de su carne son las ofrendas de caballos que ya,

nunca es consumida por los participantes en el ritual⁵¹, con lo cual la relación entre el sacrificio de este animal y su utilización en ciertos tipos de rituales como el funerario se comprende bastante mejor. Por otra parte, no hay que olvidar que los sacrificios animales relacionados con la realización de un juramento corresponden, en la mayoría de las ocasiones, con rituales asimilables al tipo ctónico y en los que la ofrenda sacrificial es descuartizada⁵².

Parece, por tanto, bastante claro que la realización del

desde la *Iliada*, se nos aparecen en el mundo griego; véase, por ejemplo, *Il.* XXI, 130.

⁵¹ Con relación a este tipo de sacrificio ver P. Foucart, *Le culte des héros chez les grecs, Extrait des mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, tomo XLII, Paris 1918; A. D. Nock, "The cult of heroes", *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972, 575-602; J. C. Bermejo Barrera, "El héroe griego: mito, culto y literatura", en *Jubilatio*, Santiago de Compostela 1988, 27-41 y F. J. González García, "Hazañas de héroes, ¿Historia de hombres? El héroe griego, mitología y ritual, entre la épica, la historia y el surgimiento de la polis", *Gallaecia* 13, 1992, 215-260. Con relación al sacrificio griego en general ver M. Detienne y J. P. Vernant eds., *La cuisine du sacrifice dans pays grec*, Paris 1979, así como los trabajos de Burkert, *Homo Necans...* y el capítulo segundo de su *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, Los Angeles y Londres 1979, fundamentalmente 52-56 para lo relativo al sacrificio, en el que resume su concepción del ritual en general y del sacrificio griego en particular, ya expuestas con anterioridad en la edición original alemana de *Homo Necans...* (Berlín 1972). De hecho, en el pensamiento griego, la oposición entre el caballo y el animal típico del sacrificio olímpico con consumición de su carne, el buey, parece que es algo manifiesto ya por los propios hábitos de ambos animales, como nos lo expresa Aristóteles, *Historia de los animales*, 605a: "Los caballos disfrutan con los prados y las lagunas. Y es que beben en las aguas turbias, y, si están limpias las revuelven con sus pezuñas, y luego, una vez que han bebido, se bañan.[...]. En cambio, el buey es el polo opuesto al caballo, pues si el agua no está limpia, fría y pura, se niega a beber" (trad. José Vara Donado: Aristóteles, *Historia de los animales*, Madrid 1990).

⁵² Ver Burkert, *Greek religion...*, 251-252, si bien, como este autor nos indica, la posibilidad de consumición de la carne del animal sacrificado es un tema muy debatido entre los historiadores de la religión griega. Con relación a la consumición o no de la carne del animal sacrificado para realizar el juramento ver las noticias dadas por Pausanias V, 25, 9-11, así como *Il.* XIX, 266, con respecto a los sacrificios de jabalíes.

sacrificio de un caballo por parte de Tindáreo, para tomar sobre sus pedazos juramento de fidelidad a los pretendientes, encaja dentro de esta tipología sacrificial que el propio acto de jurar implicaba dentro del mundo griego.

Queda, sin embargo, una cuestión por aclarar: ¿por qué se sacrificó un caballo y no cualquier otro animal? Hasta cierto punto, la respuesta ya ha sido dada, al mencionar el marcado carácter guerrero que, dentro de las prácticas sacrificiales griegas, presenta la muerte ritual de un caballo. No obstante, creemos que este punto se puede aclarar si realizamos una aproximación a los valores que el caballo tuvo en el pensamiento de los antiguos helenos.

El caballo era, para los griegos, un objeto de valor. Desde esta perspectiva se trata de un animal que entra dentro de la categoría de bienes preciosos o *agalmata*, a la par que constituía, también, un signo de nobleza y de riqueza⁵³. El gasto suntuario era uno de los rasgos que caracterizaban a estos nobles griegos y entre este tipo de dispendio se puede incluir, sin duda alguna, el sacrificio del caballo, su consumo o destrucción total como consecuencia de dicho rito⁵⁴. Es, considerados de este modo, como se deben de entender los ejemplos de precipitación de caballos en las aguas, o los sacrificios sin consumición de la carne del equino, como es el caso del realizado por Tindáreo, así como el de otros ejemplos que las fuentes antiguas nos ofrecen⁵⁵.

⁵³ Sobre la consideración del caballo en la Grecia Antigua ver Gernet y Boulanger, *Le génie grec...*, 85-86, Gernet, *Antropología...*, 292-293 y A. Schnapp-Gourbeillon, *Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*, París 1981, 169 y ss.; esta última obra para lo relacionado con las significaciones simbólicas del caballo dentro del pensamiento de época homérica.

⁵⁴ Con relación al gasto suntuario y al sacrificio de bienes preciados como prueba del mismo ver Gernet y Boulanger, *Le génie grec...*, 87 y L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce Ancienne*, New York 1979, 2-18 y *Antropología...*, 102-103.

⁵⁵ Pausanias, por ejemplo, ofrece varios ejemplos de este tipo, además del ya mencionado de Tindáreo: VI, 21, 7 (sacrificio de las yeguas de Mármax, primer pretendiente de Hipodamía, por parte de Enomano y eliminación sin consumición de la carne de las mismas, en honor de su dueño); VIII, 7, 2 (precipitación de caballos en Dine en honor de Poseidón).

Por tanto, Tindáreo, al sacrificar el caballo sobre el que han de jurar los pretendientes de Helena, está realizando un acto de dispendio, encuadrable dentro de la misma lógica que el realizado por Clístenes de Sición al regalar un talento de plata a cada uno de los pretendientes de su hija, tal y como nos lo narra Heródoto. Por medio de este sacrificio Tindáreo refuerza su prestigio social, da una muestra de su nobleza y de su riqueza al "*malgastar*" un bienpreciado. Nos encontramos ante un tipo de gasto idéntico al implicado por ceremonias del tipo del "*poltlacht*"⁵⁶. Sin embargo, el dispendio realizado por Tindáreo no revierte exclusivamente sobre su propio prestigio, sino que también recae sobre el del marido de su hija e, indirectamente, como ya apuntamos, sobre el del hermano de éste, Agamenón, que es quien, realmente, ve reforzado su poder por medio del juramento de fidelidad de los pretendientes y del gasto realizado por Tindáreo.

Por otra parte, el sacrificio del caballo y el juramento de los pretendientes se enmarcan dentro de un contexto guerrero: por medio de ellos se realiza la creación de una alianza bélica de todos los pretendientes contra aquél individuo que ofenda al marido de Helena.

Planteado el asunto en estos términos queda aún una precisión por hacer. En el antiguo mundo indoeuropeo existe un ritual de confirmación del poder real que presenta un marcado carácter guerrero y que se caracteriza, entre otras cosas, por el sacrificio de un caballo; nos referimos al ritual indio del *Ashvamedha* y al ritual romano que tradicionalmente se asimila con él, conocido como *October equus*⁵⁷. En ambos casos se trata de rituales de entronización o confirmación del poder real que se llevan a cabo por medio de diferentes actos entre los que destaca el sacrificio de un caballo.

No intentamos aquí sostener, evidentemente, que el sacrificio

⁵⁶ Ver a este respecto Benveniste, *Vocabulario...*, 62.

⁵⁷ Con relación al contenido de dichos ritos, sus características y significado ver J. Puhvel, *Comparative mythology*, Baltimore-Londres 1989, 269-276; *vid.* también J. C. Bermejo Barrera, *Mitología y mitos...*, 94-95 y la bibliografía allí mencionada.

realizado por Tindáreo sea una versión "*a la griega*" de un rito indoeuropeo común. Intentar llevar adelante esta hipótesis sería bastante descabellado, dadas las precarias informaciones de nuestras fuentes y las grandes divergencias que parecen separar a los complejos ritos indio y romano del simple sacrificio de un caballo realizado por el padre de Helena⁵⁸, además de los ya consabidos problemas de asimilación que el mundo mítico y ritual griego plantea dentro del conjunto mitológico indoeuropeo⁵⁹.

Nuestro interés al sacar a relucir estos dos ritos viene marcado por el hecho de que, dentro del mundo ritual indoeuropeo, el modo en que se ha materializado el acto que servía para reafirmar el poder del rey consistió en el sacrificio de un caballo y porque es este mismo significado el que parece que se puede deducir de los datos hasta aquí aducidos con relación al sacrificio y al juramento efectuado por Tindáreo a los pretendientes.

Por medio del juramento Tindáreo busca consolidar la posición de Menelao, si bien indirectamente es, como ya vimos, el poder real de Agamenón y su posición de superioridad con relación al resto de los héroes que componen el grupo de pretendientes de Helena y, con posterioridad, la expedición bélica contra Troya, la que sale reforzada; como nos lo indica el papel jugado por éste, y no por su hermano Menelao, como jefe supremo aqueo durante la campaña bélica contra la ciudad de Príamo.

Por otra parte, el valor real del caballo revaloriza también la posición del propio Tindáreo y realza su riqueza. Se trata de uno de esos gastos suntuarios frecuentemente realizados por los reyes griegos homéricos, y con posterioridad por los nobles griegos en general, para hacer ver su riqueza y atraer hacia sí a un nutrido grupo de seguidores con los que se une por medio de pactos de amistad.

⁵⁸ No obstante, Burkert, *Homo Necans...*, 58-72, especialmente las pp. 68-69 y 159-161, cree haber encontrado en otros rituales griegos rasgos y actuaciones equiparables con ciertos aspectos del *Ashvameda* y del *October equus*.

⁵⁹ A este respecto ver la opiniones de Dumezil, *Mito y epopeya I. La ideología de las tres funciones en la epopeya de los pueblos indoeuropeos*, Barcelona 1977, 254 e Id., *Entretiens avec Didier Eribon*, París 1987, 163-166.

Así pues, el significado que parece que le podemos conceder al ritual de jura realizado por Tindáreo en beneficio de Menelao y de Agamenón debe de ser interpretado como un mecanismo de constitución de una "*cofradía guerrera*" a gran escala, constituida por la agrupación de las diferentes "*cofradías*" que dependen de cada uno de los héroes que pretenden la mano de Helena y que se encuentran formadas por todos los individuos, tanto nobles como no, que han prometido fidelidad a cada uno de los jefes de su comunidad.

Al prestar juramento, todos los pretendientes de Helena se comprometen, por medio de una promesa de fidelidad guerrera, con la familia de los Atridas e, indirectamente, obligan con ellos mismos a sus familias, seguidores, parientes por alianza y aliados (es decir, a toda su red social⁶⁰). Este juramento de carácter guerrero, que obliga a cada uno de ellos a acudir a las armas en caso de que Helena o su esposo sean víctimas de algún daño por parte de un tercero, refuerza la situación de dominio y privilegio que vemos gozar a Agamenón en la *Ilíada*. Se trata, por tanto, del ritual por medio del cual los restantes héroes griegos reconocen la superioridad de los miembros de la casa de Atreo como reyes⁶¹; es, en conclusión, un ritual de reforzamiento y consolidación del poder real, en el cual, al igual que ocurría en los ritos indios y romanos antes mencionados, el sacrificio de un caballo, bienpreciado cuya disposición sacrificial implica un gasto suntuario propio de un rey, juega un papel fundamental.

⁶⁰ Con respecto al concepto de red social *vid.* E. Bott, *Familia y red social. Roles, normas y relaciones externas en las familias urbanas corrientes*, Madrid 1990.

⁶¹ Con relación al juramento como mecanismo no sólo de compromiso individual por parte del individuo que lo realiza sino también como medio por el cual éste acepta la autoridad de la sociedad y de sus superiores sobre él, ver J. S. La Fontaine, *Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto*, Barcelona 1987, 110-113.

3. Cofradías de guerreros: del guerrero indoeuropeo al héroe homérico

La afirmación que cierra el apartado anterior supone, implícitamente, desde nuestro punto de vista, una nueva constatación de la existencia, en algún momento del pasado histórico helénico, de cofradías guerreras en Grecia⁶². La existencia de grupos de guerreros de este tipo en la Grecia Antigua no se debe de entender, en nuestra opinión, como una característica específica de la propia cultura griega, sino que se debe de enmarcar dentro del conjunto de los rasgos comunes a la mayoría de las poblaciones indoeuropeas, en algunas de las cuales, hace ya largos años que se ha atestiguado la existencia de estas instituciones bélicas.

Si bien la perspectiva desde la que se debe de estudiar el caso griego creemos que viene marcada por el recurso a la comparación dentro del mundo indoeuropeo, no se debe, sin embargo, proceder a la realización de una asimilación total de los rasgos que estas cofradías presentan en la mitología y la documentación indoeuropea con los datos que las fuentes griegas nos proporcionan.

Si nos aproximamos a los aspectos fundamentales que definen a estas bandas guerreras, basadas en la solidaridad entre sus miembros y en la fidelidad que éstos deben a su jefe, dentro de las poblaciones indoeuropeas en las que se encuentran mejor atestiguadas, vemos que todas ellas presentan una serie de rasgos comunes que las definen.

Se trata de grupos de individuos jóvenes que se caracterizan por un comportamiento salvaje, asimilable, en muchas de estas sociedades, al de los lobos, que actúan en bandas y que han alcanzado

⁶² Con respecto a las cofradías guerreras dentro de la mitología griega vid. los trabajos de F. Vian, *La guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, París 1952; Id., *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, París 1963; Id., "La fonction guerrière dans la mythologie grecque", en J. P. Vernant ed., *Problèmes de la guerre en Grèce Ancienne*, París 1968, 126-144; así como H. Jeanmaire, *Curoi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Nueva York 1975, 97 y ss. para el mundo homérico.

el reconocimiento social como guerreros con posterioridad a un arduo proceso de entrenamiento que es entendido socialmente como un período de iniciación como paso para su edad adulta y la asunción, por parte de cada uno de esos individuos, de su pleno papel como guerrero. Generalmente, una vez que los individuos son reconocidos como guerreros, se les hace entrega de ciertos atributos que representan los emblemas de su banda o cofradía. Estas bandas presentan como una característica constante su comportamiento asocial, tanto por vivir al margen de la sociedad, como por el estado de salvajismo y animalidad con el que actúan como guerreros⁶³.

Este tipo de guerrero asocial que actúa en bandas aparece con frecuencia dentro de la mitología griega, como ha demostrado Francis Vian⁶⁴, ejemplos de ellos se pueden encontrar en los relatos que nos hablan acerca de los *Spartoi* tebanos o de los Gigantes que ponen en entredicho la soberanía de Zeus sobre los dioses. Por lo general se trata de grupos de guerreros que, aún formando parte de la sociedad,

⁶³ Hemos resumido aquí las conclusiones de B. Lincoln, *Sacerdotes, guerreros y ganado. Un estudio sobre la ecología de las religiones*, trad. esp. Madrid 1991, 145 y ss. Con relación a otras sociedades indoeuropeas los análisis de otros autores confirman la validez de estas afirmaciones. *Vid.*, así, B. García Fernández-Albalat, *Guerra y religión en la Gallaecia y Lusitania antiguas*, Sada (A Coruña), 1990, 207 para los *fianna* irlandeses que, en opinión de esta autora, "*poseen unas normas rígidas de vida que no son sino las características de una cofradía de guerreros de tipo indoeuropeo que vive al margen de la sociedad*" (*op. cit.*, 229) y que sólo se diferencia de otros grupos del mismo tipo por el hecho de presentar un fuerte componente familiar (*op. cit.*, 321). Además de estos autores véase, como introducción a la concepción indoeuropea del guerrero y de la guerra la obra, ya clásica, de G. Dumézil, *El destino del guerrero. Aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos*, trad. esp. México 1971, así como los trabajos de J. A. Fernández Canosa, "As maneiras de combate na Lusitânia", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 27, 1987, 149-158 y "Rutura de hostilidades, alianza e paz, e fides na Hispania Prerromana: instituiçón de guerra", *Actas del Primer Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela 1988, t. I, 239-248.

⁶⁴ Para la concepción que el pensamiento griego tiene con respecto a la función guerrera y las cofradías de guerreros en general *vid.* Vian, "La fonction..."; con relación a determinados tipos de cofradías, como los Gigantes o los *Spartoi*, *vid.* Vian, *La guerre...*, e Id., *Les origines...*, respectivamente.

tienden a amenazarla y, por ello, a constituirse en grupos autónomos; si bien en otros casos, como en el de los Gigantes, estas cofradías presentan un carácter marcadamente antisocial. Sin embargo, como el propio Vian reconocía hace ya bastantes años, los héroes iliáticos no parece que se puedan acomodar dentro de esta categoría de guerrero, ni tampoco sus formas de agrupación militar⁶⁵.

Es necesario, por tanto, explicar las transformaciones ocurridas dentro del mundo griego con relación a la concepción tradicional de la guerra y del guerrero para poder llegar a una clarificación de las "*cofradías homéricas de héroes*".

En primer lugar hay que destacar que las cualidades propias del guerrero indoeuropeo nunca desaparecieron en el mundo griego, sino que quedaron, con la creación de la ciudad, limitadas a un momento muy concreto dentro de la vida de cada hombre, el período de iniciación a la edad adulta, pasado el cual los hombres eran admitidos como ciudadanos y, como tales, tenían la obligación de defender su comunidad como miembros de la falange hoplítica, forma de combate que caracteriza a la ciudad griega. Todos los rasgos que hemos encontrado definiendo al guerrero salvaje indoeuropeo se nos aparecen, si bien fragmentariamente y de modo residual, en diferentes rituales de carácter iniciático que debían de cumplir los jóvenes de distintas ciudades griegas para alcanzar el estadio de hombres y, por tanto, soldados⁶⁶. La supervivencia de estos valores creemos que debe de servir de prueba para la hipótesis anteriormente planteada con respecto a la existencia de cofradías de guerreros en la remota

⁶⁵ Ver Vian, "La fonction ...", 64 y ss.; dentro de la distinción que el pensamiento mítico griego ha realizado entre la guerra salvaje y desordenada de Ares y la guerra más civilizada de Atenea parece que los guerreros homéricos se encuentran más próximos a la segunda mientras que el "guerrero de Ares" encaja bastante mejor con el comportamiento que presentan en batalla las cofradías míticas del tipo de la de los Gigantes, guerreros furiosos transformados en bestias salvajes por la *hybris*; descripción que, por otra parte, encaja mejor con la tradicional visión del guerrero indoeuropeo.

⁶⁶ La bibliografía clásica sobre el tema de las iniciaciones en el mundo griego aún continúa siendo la formada por los trabajos de Jeanmaire, *Curoi...*, y A. Brelich, *Paidés et parthenoi*, Roma 1981.

historia griega. Veamos, por tanto, dichas supervivencias.

La relación de estos jóvenes en edad de iniciarse con los animales salvajes, como los lobos, es uno de los datos que actualmente se encuentran bien atestiguados por parte de la investigación, gracias a la labor de autores que, como Pierre Vidal-Naquet, han interpretado esta identificación entre el comportamiento de los jóvenes en período de iniciación y el de las bestias salvajes con una magnífica claridad⁶⁷. Enviados al exterior de la comunidad, expulsados del mundo de la cultura durante el tiempo que dura su iniciación, los jóvenes deben de sobrevivir en el mundo de lo salvaje, buscarse su alimento y comportarse como auténticos animales de presa, como depredadores.

El carácter de rito de iniciación que el proceso de aprendizaje supone para el guerrero indoeuropeo no es necesario remarcarlo para los rituales griegos en los que las características de este tipo de combatiente se ponen de manifiesto puesto que, como ya hemos dicho, es precisamente en los rituales de iniciación griegos donde los atributos del guerrero salvaje de tipo indoeuropeo se aprecian con mayor claridad. La diferencia fundamental que parece existir entre el proceso indoeuropeo de iniciación y el griego radica en que en el caso griego se trata de lograr la introducción del joven dentro de la sociedad ciudadana mientras que los datos indoeuropeos apuntan a que es la introducción del joven dentro de la cofradía guerrera lo que se persigue.

Existen, además, otro tipo de similitudes, más puntuales pero no por ello menos significativas. Entre éstas se pueden citar los combates rituales, o fingidos, por medio de los cuales los jóvenes

⁶⁷ Vid. P. Vidal-Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego antiguo. El cazador negro*, trad. esp. Barcelona 1983, 135 y ss. Para la relación entre lobos e iniciación dentro del ámbito cultural griego ver Gernet, *Antropología...*, 136 y ss., y Schnapp-Gourbeillon, *Lions, héros...*, 105 y ss.; con relación a la relación, dentro del mundo indoeuropeo, entre la función guerrera y las formas animales ver Dumézil, *El destino ...*, 169 y ss.

iniciados demuestran su competencia como guerreros⁶⁸.

Otra de esas coincidencias está constituida por las expediciones en busca de ganado y botín a las que, según nos informa el propio Néstor en la *Ilíada*, se dedicaban los jóvenes griegos y que también se encuentran atestiguadas en el resto del área cultural indoeuropea como una de las actividades propias de las cofradías de guerreros⁶⁹.

Por último, dentro de esta enumeración de similitudes cabe citar los regalos que entregaban a los individuos que, tras la finalización del proceso de aprendizaje, eran introducidos en la cofradía, y que, en el caso griego tenían lugar con posterioridad a la finalización del proceso de iniciación y, por tanto, de reinserción del individuo dentro del mundo de lo civilizado y de la introducción del mismo en la sociedad como adulto o, lo que es lo mismo para el caso griego, como ciudadano. Estos dones de finalización del rito de iniciación se encuentran atestiguados en el mundo griego en Creta, donde el joven recién iniciado recibía como regalos una copa, un buey y una armadura⁷⁰. Este tema de los regalos, como han visto Yoshida y Sergent⁷¹ informa, dentro del pensamiento griego, de una antigua concepción indoeuropea en la que cada uno de los regalos representa cada una de las tres funciones que, según el modelo descubierto y descrito por Dumézil, actúan dentro de la ideología

⁶⁸ Para el mundo indoeuropeo ver Lincoln, *Sacerdotes, guerreros...*, 151. La existencia de combates de este tipo en el mundo griego fue intuída hace ya bastante tiempo por Brelich, *vid. Guerre, agoni...*, para toda una serie de conflictos bélicos del alto arcaísmo griego que se interpretaban generalmente como auténticas guerras. Por otra parte, nuestras fuentes son bastante explícitas a la hora de mencionar algunos de estos combates rituales, como hace, por ejemplo, Pausanias III, 14, 8-9, al hablar de los enfrentamientos entre los jóvenes espartanos en el *Platanistás*.

⁶⁹ *Il.*, XI, 670 ss.; para el mundo indoeuropeo ver Lincoln, *Sacerdotes, guerreros...*, 155-156.

⁷⁰ Estrabón, X, 4, 21 (=Éforo, *FGrHist.* F. 149, 21).

⁷¹ A. Yoshida, "Survivances de la tripartition fonctionnelle en Grèce", *Revue de l'Histoire des Religions* 166, 1964, 35 y ss., y B. Sergent, *La homosexualidad en la mitología griega*, trad. esp. Barcelona 1986, 23 y ss., este último autor haciendo hincapié en el contenido homosexual que la iniciación implicaba en la antigua Creta.

indoeuropea a la hora de definir, dentro del pensamiento mítico, la forma en que se constituye la sociedad. Esta constatación nos permite comprobar que, a pesar de los ya conocidos problemas creados por Grecia dentro del contexto trifuncional indoeuropeo, existen, dentro del mundo helénico antiguo, testimonios residuales del mismo y, para el problema que aquí nos ocupa, nos permite movernos, tanto para el conjunto del mundo indoeuropeo en general como para el griego en particular, dentro del mismo contexto ideológico.

La equivalencia entre los regalos de las cofradías indoeuropeas y los regalos cretenses queda más clara si recordamos lo dicho con anterioridad con respecto al diferente carácter que presentan los ritos de iniciación indoeuropeos y griegos. En el primer caso se trata de introducir al joven dentro de un grupo guerrero, de ahí que, como dice Lincoln, al nuevo miembro se le entreguen *"los emblemas característicos que definen a la banda de guerreros: una maza, [...] el arma favorita del dios guerrero, y un cinturón o ceñidor que significa su lealtad hacia la banda"*⁷².

Por el contrario, el objetivo del proceso iniciático griego era la introducción del individuo dentro de la sociedad y no de un grupo especializado de ella; el joven iniciado se convertía en un ciudadano, un miembro activo de su comunidad, de ahí que los regalos acerca de los que nos informa la tradición cretense se relacionen con las tres funciones a partir de las cuales han entendido las poblaciones indoeuropeas el conjunto de su sociedad.

El comportamiento asocial y salvaje de estos guerreros que actúan en cofradías dentro del mundo griego, ya ha sido aludido con anterioridad a la hora de mencionar los trabajos de Vian, por lo cual no nos vamos a detener ahora en la enumeración de algunos

⁷² Lincoln, *Sacerdotes, guerreros...*, 152. Ambos regalos se encuentran claramente vinculados con la actividad y la función guerrera; con relación a significado de la maza no creemos que necesite mayor explicación, siendo bastante explícito de por sí; con respecto a la relación entre los lazos, la función de atar, las divinidades que atan y la función guerrera dentro del mundo indoeuropeo, simbolismo que es el que se esconde bajo la entrega del cinturón o del ceñidor, ver los análisis de García Fernández-Albalat, *Guerra y religión...*, 183 y ss.

ejemplos, remitiendo al lector a los trabajos citados en páginas anteriores.

Parece, pues, que podemos asegurar, en cierta medida, que en algún momento del pasado griego existieron grupos de guerreros, organizados en cofradías, cuyo comportamiento se caracterizó por su asocialidad, salvajismo y, por expresarlo de un modo claro pero no quizás lo suficientemente correcto, por su "*corporativismo*" como grupos especializados y cerrados. Esta concepción tradicional de la cofradía indoeuropea no es, sin embargo, aplicable al mundo homérico, como ya adelantamos con anterioridad. Los rasgos generales que el mundo indoeuropeo nos presenta se deben de matizar a la hora de interpretar las cofradías de héroes homéricos y los motivos para dicha matización son, como veremos, bastante claros.

En primer lugar hay que destacar un hecho que, a estas alturas, debe ya de resultar evidente: el guerrero salvaje y fiero fue un personaje que, dentro de la cultura griega, parece que ha visto en una época muy temprana como su papel quedaba relegado a dos campos de acción muy concretos: el del mito y el de la iniciación. Sólo las cofradías míticas, como las ya aludidas en páginas atrás, y los jóvenes en período de iniciación presentarán estos rasgos que definen al guerrero salvaje y lleno de *hybris* dentro del pensamiento indoeuropeo.

El resto de los guerreros griegos, desde los héroes homéricos hasta los hoplitas clásicos, se caracterizarán por un comportamiento mucho más comedido. No obstante, parece como si en el mundo descrito por los poemas homéricos la transición de un estadio de belicosidad furiosa a otro de guerra organizada, como el representado por el combate noplítico, se estuviese realizando o fuese aún muy reciente puesto que aún se pueden percibir en él ciertos rasgos que, si bien no son equiparables al furor de los guerreros indoeuropeos, no pueden tampoco asimilarse a los del hoplita de fines de época arcaica y del período clásico⁷³.

⁷³ Con relación a las transformaciones sufridas por la actividad bélica en Grecia entre época homérica y arcaica, *vid.* J. P. Vernant, *Mito y sociedad...*, 22-45, así como la monografía, ya clásica, de P. A. L. Greenhalgh, *Early greek*

El problema de la total diferenciación entre los comportamientos bélicos de los héroes homéricos y el de los guerreros indoeuropeos fue planteado por Dumézil en uno de sus últimos trabajos⁷⁴. En este artículo Dumézil realiza una crítica a uno de los trabajos de Lincoln⁷⁵ en los que éste autor, a partir de la etimología del término griego *lyssa* que interpreta como furia o rabia y que, en su opinión, es un derivado de *lykos* (lobo), defiende la idea de que el modo en el que se expresa en Homero la transmutación de los héroes homéricos de guerreros en animales salvajes, se realiza por medio de la utilización de dicho término, al igual que les ocurre a los guerreros germanos y célticos, dominados por la furia y la rabia que los invade durante el combate.

Dumézil ha criticado esta interpretación recurriendo a algunos de los ejemplos homéricos en los que este término califica el comportamiento de algún héroe. La conclusión a que llega el sabio francés es la siguiente: el término *lyssa* significa rabia y denomina tanto a la enfermedad como al comportamiento del individuo o animal afectado por la misma, pero, de ningún modo, se puede defender, a partir de sus usos homéricos, que sea bajo esta denominación como, en Homero, los héroes se transmutan en bestias salvajes⁷⁶. En su

warfare. Horsemen and charriots in the homeric and archaic ages, Cambridge 1973, sobre la guerra arcaica y homérica. Con respecto a las diferencias entre estas dos formas de combate, y principalmente a las características de la táctica hoplítica, ver P. Vidal-Naquet, *Formas de pensamiento...*, 111-135. Acerca de la problemática relacionada con la aparición de la falange y de la panoplia hoplítica en Grecia vid. M. Detienne, "La phalange. Problèmes et controverses", en J. P. Vernant ed., *Problèmes de la guerre en Grèce Ancienne*, Paris-La Haya 1968, 119-142, y el más reciente trabajo de H. Bowden, "Hoplites and Homer: warfare, hero cult and the ideology of the polis", en J. Rich y G. Shipley eds., *War and Society in the Greek World*, Londres-Nueva York 1993, 45-63, especialmente 47-49.

⁷⁴ G. Dumézil, "Ardor y rabia en la *Iliada*", en Id., *La cortesana y los señores de colores. Esbozos de mitología II*, México 1989, 193-204.

⁷⁵ B. Lincoln, "Homeric *lyssa*: wolfish rage", *Indogermanische Forschungen* 80, 1975, 98-105. Esta misma concepción, a pesar de las críticas de Dumézil sigue siendo defendida por Lincoln; vid. Lincoln, *Sacerdotes, guerreros...*, 149-151.

⁷⁶ Vid. Dumézil, "Ardor y rabia...", 199-200.

opinión, la furia que guía al guerrero homérico, sin llegar a transformarlo, al contrario de lo que les ocurría a sus homólogos germanos, se expresaría por medio del conocido término *ménos*.

A pesar de la precisión etimológica de Dumézil, sus críticas a la concepción de Lincoln, si bien correctas en lo referente al furor lobuno de los guerreros homéricos, deben de ser convenientemente matizadas puesto que en su argumentación realiza una serie de precisiones que, a pesar de lo manifestado por el autor, no concuerdan con la realidad de los poemas homéricos. Veámoslas.

El principal ataque de Dumézil a las tesis de Lincoln arranca, con anterioridad a las precisiones etimológicas, de la propia concepción que el autor francés se hace del significado y utilización que en la *Ilíada* y en la *Odisea*, principalmente en la primera de ellas, se hace de las comparaciones. En su opinión, *"en lo más fuerte de su excitación, los héroes homéricos no sufren transfiguración. El poeta los compara muchas veces, en frescos magníficos y precisos, con leones agresivos o intratables, con jabalíes, con lobos, con otras fieras, con el águila incluso, pero no son más que comparaciones, que no implican mayor transformación, aún interior, que cuando se dice que Patroclo combatiendo ante el cadáver de Cebrión después de haber saltado "como un león" (XVI, 752) es "émulo de Ares", "igual a un daímon (XVI, 784, 786)"*⁷⁷.

La utilización de las comparaciones homéricas con animales ha sido espléndidamente estudiada por Schnapp-Gourbeillon. Según esta autora la comparación homérica forma parte del pensamiento por analogía y las imágenes a que ésta da lugar son algo más que simples comparaciones; en ellas el poeta utiliza el mismo sistema de valores que vemos aparecer en el resto del poema, motivo por el cual éstas son importantes significativamente para la comprensión del mismo. Parece, por tanto, que en las comparaciones homéricas el héroe y el animal se encuentran profundamente unidos, existiendo cierta relación entre el simbolismo del animal y el estatuto del individuo que ha sido

⁷⁷ Dumézil, "Ardor y rabia...", 196.

comparado con aquél⁷⁸.

Por lo demás Dumézil realiza una serie de afirmaciones tan gratuitas como las ya aludidas en las que, lejos de dar fortaleza a su argumentación, como era su objetivo, refuerza nuestra consideración con respecto al error en que se encontraba al calificar la situación propia del guerrero descrita en los poemas homéricos.

Así, por ejemplo, llega a afirmar que el hecho de que los héroes homéricos vistan pieles de animales no significa nada desde el punto de vista de la adscripción a éstos de valores relacionados con la tradicional concepción indoeuropea del guerrero, para lo cual recurre a ejemplificar su postura por medio del recurso a Paris y a Dolón⁷⁹. Sin embargo estos dos personajes, que desde la óptica dumeziliana parecen estar situados bastante lejos del ideal de guerrero griego e indoeuropeo, incorporan dentro de su descripción homérica toda una serie de rasgos que son propios del ámbito en el cual, dentro de la cultura griega, hemos visto que se manifestaban con mayor claridad los rasgos que definen al guerrero indoeuropeo: la iniciación. Para el caso de Dolón sólo es necesario recordar el trabajo ya clásico de Gernet⁸⁰, mientras que para Paris ha sido Vidal-Naquet quien ha destacado que la descripción que frecuentemente se hace de éste en los poemas homéricos responde bastante bien al tipo de efebo en período de iniciación⁸¹.

⁷⁸ Vid. Schnapp-Gourbeillon, *Lions, héros...*, 25-27. Como esta misma autora lo ha expresado en otro lugar de su obra (p. 120) "el 'ser como' es una prefiguración del ser".

⁷⁹ Dumézil, "Ardor y rabia...", 196: "Ocurre también que un guerrero vista una piel de pantera o de lobo, pero puede tratarse de Paris, oficial honorable nada más (III, 342), o el infortunado Dolón, lo contrario de un rayo de la guerra".

⁸⁰ Gernet, *Antropología...*, 136 y ss.; a este respecto ver también Schnapp-Gourbeillon, *Lions, héros...*, 105 ss. quien, si bien modifica las ya clásicas posiciones defendidas por Gernet en su trabajo con relación a la *Dolonía* del canto X de la *Iliada*, sigue, sin embargo, interpretándola, en parte, como una escena enmarcada dentro de un contexto iniciático.

⁸¹ Vid. P. Vidal-Naquet, "The Black Hunter revisited", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, new series 32, 1986, 129-131. A ello contribuiría no sólo su vestimenta sino también su reconocido dominio del arco, arma

Volvamos ahora, nuevamente, al problema de las comparaciones homéricas. El hecho de que en los poemas homéricos se compare a grupos de héroes, como vemos que, por ejemplo, ocurre con Aquiles y sus compañeros⁸², con lobos dista mucho de ser una transfiguración pero, a la vez, es mucho más que una simple comparación puesto que con esta imagen el poeta nos está describiendo al grupo bélico de Aquiles, digamos a su "*cofradía*", en pleno momento de preparación para el combate, haciéndolos adoptar una serie de rasgos, propios de los lobos, como son su ferocidad y salvajismo (por medio de la mención de la ingestión de carne cruda, ejemplo máximo de animalidad, de estado de naturaleza, frente al estado de cultura que es propio de los hombres⁸³) que rebasan con

característica de las divinidades iniciáticas como Artemisa y de la iniciación; véase, con relación a Paris como arquero, S. Reboreda Morillo, "Estudio social del arco y las flechas en la Grecia antigua", *Gallaecia* 12, 1990, 281-282.

⁸² Por ejemplo en *Il.*, XVI, 155 ss: "Y ellos [los mirmidones], como lobos comedores de carne cruda, de cuyas entrañas en derredor reside enorme fuerza, que en las montañas un cornudo ciervo devoran una vez lo han desgarrado, y, así, rojas de sangre llevan todos las carrilladas, y, además de eso en manada se marchan a lamer con sus delgadas lenguas la superficie de las oscuras aguas que manan de una fuente de agua negra, regoldando la sangre de la víctima, y dentro de sus pechos sigue estando el corazón intrépido y, en cambio, su vientre en derredor está oprimido" (trad. Antonio López Eire: Homero, *Iliada*, Madrid, 1989).

⁸³ Véase a este respecto M. Detienne, *La muerte de Dionisos*, Madrid 1982, 107 y ss; J. P. Vernant, *Mito y sociedad...*, 149; con respecto a la valoración ideológica del alimento en Grecia vid. M. Detienne, *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas*, Madrid 1983. La ingestión de la carne cruda, e incluso la de la carne humana, presenta, dentro del pensamiento mítico griego, un valor de antihumanidad en un doble sentido, tanto infrahumano como suprahumano. Así pues, mediante esta práctica el hombre intenta superar su condición mortal y humana o se degrada hasta el nivel de las bestias salvajes. Con relación al primero de estos dos aspectos, M. Detienne, *La muerte...*, 127 y ss., ha demostrado como el sacrificio y la ingestión de Dionisos por los Titanes, que recoge la tradición órfica, representa una forma de superación del carácter humano tal y como se plasma en la comunidad ciudadana, por medio de la inversión del ritual sacrificial que implica los valores propios de la ciudad; se trata, dentro de la lógica del alimento que el propio Detienne describió para el pitagorismo en *Los*

mucho los límites de la simple licencia poética, para constituirse en algo más que un simple recurso estilístico: en una disertación, llena de significado, acerca de los valores griegos de naturaleza y cultura, de salvajismo y de civilización.

Paso intermedio entre la transfiguración propia de los guerreros indoeuropeos y la simple comparación poética, la comparación homérica sirve perfectamente, como recurso de estilo, para definir la situación en la que se encuentra la concepción homérica del guerrero dentro del conjunto indoeuropeo. El héroe homérico es una figura liminal, que se mueve en un espacio intersticial entre lo salvaje y lo civilizado, en la frontera entre la naturaleza y la cultura, entre la comunidad prepolítica y la comunidad ciudadana⁸⁴, de ahí que falte en Homero la transfiguración animal

jardines..., 99 y ss. (fundamentalmente 111 y ss.), de superar la humanidad por medio del rechazo del ritual sacrificial y de la ingestión de la carne producto del mismo. Rechazar el sacrificio que, desde su establecimiento por Prometeo en Mecone, ha definido, por medio del código alimenticio, las diferencias entre hombres y dioses, implica alejarse del comportamiento humano, de la ciudad, para, como en el caso de los pitagóricos, intentar aproximarse más a la naturaleza divina. Con relación al tema de la presencia del sacrificio humano en el culto, la historia y el mito griego véase D. H. Hughes, *Human sacrifice in Ancient Greece*, Londres-Nueva York 1991, 71 y ss. Respecto a la relación entre el canibalismo y la superación del *status* humano por medio del intento de consecución de la inmortalidad ver A. F. Laurens, "L'enfant entre l'épée et le chaudron. Contribution a une lecture iconographique", *DHA* 10, 1984, 228-241, y la más reciente monografía de M. Halm-Tisserant, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron dans la Grèce ancienne*, Paris 1993, cuyas conclusiones no se distancian mucho de las expuestas por Laurens en su artículo. Una perspectiva antropológica del canibalismo nos la ofrece el libro de P. Reeves Sanday, *El canibalismo como sistema cultural*, trad. esp. Barcelona 1987.

⁸⁴ Esta situación del héroe a medio camino entre la naturaleza y la cultura ha sido sostenida ya hace tiempo por J. Redfield, *Nature and culture in the Iliad: the tragedy of Hector*, Baltimore 1975, 99-101. Es esta misma situación fronteriza del héroe la que explica el motivo por el cual éste, si bien perteneciendo a un mundo que no es el de los hombres ni, por tanto, el de la ciudad, juega sin embargo, por medio del culto, un destacado papel dentro de la *polis* griega como elemento fundamental en la constitución de la misma; a este respecto ver F. J. González García, "Hazañas de héroes..." y la bibliografía allí citada, fundamentalmente Fr.

y ésta se sustituya por una comparación cargada de contenido simbólico⁸⁵.

Es precisamente la comparación con el lobo, argumentada como prueba de la existencia de transfiguración de tipo indoeuropeo por Lincoln, la que nos ayuda a testimoniar ese estado de transición en que se encuentran la concepción del furor guerrero en el pensamiento griego en general y en los poemas homéricos en particular. Como hemos visto, Homero compara a ciertos grupos de guerreros ("*cofradías*") con los lobos violentos que atacan a un ciervo. El recurso no puede pasar de la simple comparación puesto que si el poeta llegase a convertir, mediante la transfiguración, a los héroes homéricos en lobos, estaría introduciéndolos dentro del plano de lo salvaje, haciéndolos, por tanto, abandonar esa zona de indefinición entre naturaleza y cultura que vemos que es el espacio ideológico dentro del cual se mueve el héroe.

El lobo en Homero es un animal cuya valoración es similar a la del más importante de todos los animales desde el punto de vista bélico: el león. Los lobos son animales astutos, pero excesivamente salvajes, que atacan en bandas. En ellos los valores homéricos del león se encuentran presentes pero deformados y dotados de una carga negativa, en parte por la propia actuación colectiva de los lobos, frente al ideal homérico del combate singular del héroe que lucha solo contra el enemigo y que, simbólicamente, es ejemplificado por las

De Polignac, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société (VIII-VIIe siècles avant J.C.)*, París 1984, 127-151, así como Bowden, "Hoplites and Homer...", 49-52.

⁸⁵ Como ha señalado Schnapp-Gourbeillon, *Lions, héros...*, 188-189, la transfiguración parece más propia de los dioses homéricos que de los héroes. Este dato vuelve, nuevamente, a situarnos ante el auténtico significado del concepto del héroe dentro del pensamiento griego, como el personaje que se sitúa entre la inmortalidad olímpica y la mortalidad humana, como ya hemos expresado en F. J. González García, "Hazañas de héroes...". A este respecto ver también J. Griffin, *Homer on life and death*, Oxford 1980 y S. L. Schein, *The mortal hero. An introduction to Homer's Iliad*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1984. Con relación al héroe guerrero homérico, ejemplificado en la figura de Aquiles, resultan de interés las conclusiones de King, *Achilles. Paradigm of the War Hero from Homer to the Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles 1987, 1-45.

imágenes iliádicas del león, pero también como consecuencia de su extremado salvajismo y brutalidad⁸⁶. El lobo puede, por tanto, servir para definir perfectamente al joven en período de iniciación que vive apartado de la civilización y llega a actuar en grupo pero no sirve como símbolo del héroe homérico que representa, en cierto modo, a la sociedad humana civilizada, a la *pólis*.

Esta imposibilidad del lobo para integrarse, según la lógica del pensamiento mítico griego, dentro de la órbita de lo civilizado ha sido magistralmente interpretada por Detienne y Svenbro⁸⁷. Estos autores han demostrado como el lobo, por sus propias características, se configura, dentro del contexto sacrificial griego, como el perfecto sacrificador y, por tanto, posible miembro de la sociedad civilizada. Sin embargo, su innato carácter de perfecto sacrificador le imposibilita la integración dentro del mundo civilizado, puesto que lo convierte en el opuesto del ciudadano-guerrero, el *hoplita*, que debe de defender su comunidad. El lobo, cuyos colmillos constituyen el más perfecto cuchillo sacrificial y cuyo comportamiento a la hora de matar a su víctima se acomoda a la perfección al ritual sacrificial cívico, es, a la vez, el guerrero que pelea con las armas incorrectas: sus propios colmillos, equivalentes de la *máchaira*, o cuchillo sacrificial, y no con la *panoplia* hoplítica, armamento que caracteriza al guerrero cívico, lo cual lo inhabilita para formar parte del mundo de la ciudad o, al menos, para servirle a éste como modelo.

Así pues, los héroes homéricos pueden ser comparados con los lobos, con todo lo que ello supone, se pueden comportar como lobos o ser lobos pero, difícilmente, pueden ser transfigurados en lobos, convertidos en ellos, como ocurría con los guerreros indoeuropeos. Llevar a cabo este último proceso supondría, en la lógica del pensamiento griego, desplazar al héroe-guerrero del terreno ambiguo

⁸⁶ Con respecto a los valores simbólicos del león y el lobo en la *Iliada* ver Schnapp-Gourbeillon, *Lions, héros...*, 38-58, especialmente 50 ss. en las que se realiza la comparación entre ambos animales.

⁸⁷ M. Detienne y J. Sevenbro, "Les loups au festin ou la cité impossible", en M. Detienne y J. P. Vernant eds., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, 215-237.

que se sitúa entre lo salvaje y lo civilizado para introducirlo plenamente en el campo de la naturaleza, lo cual atacaría de raíz a la propia concepción griega del héroe, viéndose ésta profundamente trastocada.

El discurso mítico indoeuropeo sobre el furor guerrero ha sufrido, por tanto, una profunda transformación en la antigua Grecia. Fue adaptado a las situaciones socio-políticas que marcaron la evolución de la historia del mundo griego. Debíó de plegarse a la ciudad, a la comunidad. El guerrero no podía ser ese cofrade furioso, asocial, sólo fiel a sus compañeros de guerra que podía llegar, por su marginalidad con respecto al conjunto de la comunidad, a poner en peligro la existencia del propio grupo social. En Grecia era necesario que el guerrero fuese reintroducido en sociedad, que abandonase su piel de lobo y se convirtiese en el guerrero-ciudadano de la falange que defiende el territorio de la *pólis* de la que es un miembro activo. El salvajismo, la ferocidad, los primitivos rasgos que se nos manifiestan en el resto de los pueblos indoeuropeos como definidores de la función guerrera quedaron limitados, en la Grecia antigua, al período de iniciación que todo joven debía de atravesar para llegar a ser miembro de derecho de la comunidad. El joven, en resumen, debía de dar físicamente el paso hacia la socialización que, en el plano de lo simbólico, fue obligado a dar, por parte de la sociedad griega, la primitiva concepción indoeuropea del guerrero y de la actividad bélica.

En este camino entre el guerrero asocial y el soldado ciudadano se sitúan los héroes homéricos. Se trata de guerreros que constituyen una especie de "*cofradía*" bélica, heredera de las antiguas bandas indoeuropeas, pero que, en cierto sentido, son ya auténticos soldados ciudadanos, si bien no se les puede denominar hoplitas. Prueba de ello son los sentimientos patrióticos que Greenhalgh ha encontrado en la *Ilíada*⁸⁸ y que coinciden bastante bien con tesis recientes en las que se ha demostrado el peso que, a pesar de lo que generalmente se suponía, presenta la *pólis*, no como forma

⁸⁸ P. A. L. Greenhalgh, "Patriotism in the homeric world", *Historia* XXI, 1979, 528 y ss.

históricamente concreta y definida de organización sociopolítica, sino como una agrupación social de rango superior al de la familia, dentro del contexto de los poemas homéricos⁸⁹.

4. Las cofradías bélicas en Homero: una hipótesis

Es necesario, por tanto, intentar dotar de un nombre a esas cofradías bélicas que parece que se pueden intuir como organizadoras de los grupos en que se constituyen los diferentes ejércitos dirigidos por cada uno de los héroes que pretendieron a la mano de Helena y de la armada formada, con posterioridad a su rapto, para ir a luchar contra Troya como consecuencia del juramento prestado a Tindáreo.

Existen dos términos griegos, sobradamente conocidos, bajo los cuales, quizás, se podrían denominar a estas cofradías guerreras: *phratría* y *hetairía*⁹⁰. Parece que ambas formas de agrupación se basaron fundamentalmente en principios relacionados con la vecindad, sin que en ellas el parentesco, a pesar de lo que tradicionalmente se pensó, jugase papel alguno⁹¹.

Podemos, en principio, aceptar el criterio de vecindad como uno de los mecanismos constitutivos de este tipo de agrupación. Sin embargo no creemos que se deba excluir totalmente el parentesco. Es necesario acabar con la concepción tradicional de la *phratría*, según la cual ésta se constituía de varias grandes familias, tipo clan (el *génos* griego), que alegaban descender de un antepasado común. El *génos* nunca constituyó la primitiva forma de organización social griega, heredada de un arcaico pasado tribal, sino que fue una

⁸⁹ Ver S. P. Scully, *Homer and the sacred city*, Itaca-Londres 1990, 15. Con respecto al problema de la existencia de la *pólis* en los poemas homéricos véase también Bowden, "Hoplites and Homer...", 45 y ss., para el cual, *op. cit.*, 45, "*the Iliad was in fact the product of a polis-based society*".

⁹⁰ La *phratría* aparece ya en Homero, *vid.* por ejemplo, *Il.*, II, 362-363 y IX, 63-64.

⁹¹ *Vid.* D. Roussel, *Tribu et cité. Etudes sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Paris 1976, 117-121.

creación de época histórica⁹².

La gran familia griega, de tipo clánico, debe de ser sustituida por el *oîkos*⁹³, la familia formada por dos generaciones, tres a lo sumo, con sus dependientes y posesiones, pero ello no implica que los criterios basados en la solidaridad creada por el parentesco por sangre o por alianza, o incluso por amistad, se deban de abandonar a la hora de intentar comprender los períodos más remotos de la historia griega. La sociedad homérica, como puede percibir cualquier lector de los poemas, conservaba el gusto por las genealogías, por el conocimiento de los antepasados. Cada individuo sabía las familias con las que lo unían lazos de sangre, de amistad ritual o de intercambios matrimoniales y con ellas establecía lazos que se definen por medio del concepto de *philía* y que implicaban la ayuda en caso de necesidad, es decir, la solidaridad.

La *phratría*, por tanto, bien pudo estar constituida por individuos que habían entrado en contacto por medio del parentesco, a la par que por vecinos. La *hetairía*, como consecuencia del marcado significado de compañerismo bélico que implica el propio concepto de *hetaîros*⁹⁴, debió de agrupar a individuos, unidos por amistad,

⁹² Esta es la idea heredada por la historiografía contemporánea de la obra, ya clásica, de N. D. Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, trad. esp. Madrid 1947. Con relación a la crítica a las tesis fustelianas ver F. Bourriot, *Recherches sur la nature du génos*, Lille-París 1976; Roussel, *Tribu et cité...*; S. C. Humphreys, "Family tombs and tomb cult in Ancient Athens; tradition or traditionalism?", *JHS* 100, 1980, 96-126, e Id., "Fustel de Coulanges and the greek genos", *Sociologia del Diritto* 3, 1982, 35-44; F. Hartog, *Le XIXe siècle et l'Histoire. L'œuvre de Fustel de Coulanges*, París 1989.

⁹³ Ver M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*, 88 y ss.; E. Karabelias, "Le contenu de l'OIKOS en droit grec ancien", *Mneme de G. A. Petropoulos*, I, Atenas 1984, 443-454; Leduc, "¿Cómo darla en matrimonio?..".

⁹⁴ Ver Kakridis, *La notion de l'amitié...*, 51 y ss.; con relación al significado del término *hetaîros* véase también Glotz, *La solidarité* ..., 87-90; Jeanmaire, *Curoi et courètes...*, 101 y ss.; A. Andrewes, "Phratries in Homer", *Hermes* 89, 1961, 134-136; C. A. Trypanis, "Brothers fighting together in the *Iliad*", *Rheinisches Museum für Philologie* 106, 1963, 285-303 y los trabajos de G. J. Stagakis, "Therapontes and hetaîroi in the *Iliad*, as symbols of the homeric structure of the homeric state", *Historia* 15, 1966, 408-419; Id., "Étes in the *Iliad*",

para fines fundamentalmente guerreros. Es quizás bajo estas dos denominaciones como deben de ser encuadrados estos grupos de guerreros que vemos aparecer en los poemas homéricos y que se encuentran unidos por un juramento de amistad y de fidelidad, si bien los consejos que Néstor da a Agamenón en el canto segundo de la *Iliada*⁹⁵ indican que la *phratría* poseía también cierto margen de actividad dentro de la concepción de la organización bélica que presentan los poemas homéricos.

El problema provocado por la introducción de los términos *phratría* y *phylé* en el consejo de Néstor deriva de su interpretación a la luz de las tradicionales concepciones historiográficas, tanto fustelianas como posteriores, intentando buscar en ellas las formas organizativas que vemos funcionar en las ciudades griegas de Época Arcaica y Clásica⁹⁶. Sin embargo el problema se puede solucionar si, como han hecho otros autores, situamos los consejos de Néstor en relación con el resto del canto II del poema.

Néstor aconseja a Agamenón que distribuya a sus hombres por *philai* y *phratrias* en un contexto que sirve como preparación para la larga enumeración del Catálogo de las Naves. Cabría esperar que Agamenón, después de recibir el consejo de Néstor y realizar un sacrificio en honor a los dioses dispusiese su ejército según el modo indicado por el rey de Pilos. Sin embargo el poeta, en vez de ofrecernos el orden de batalla de los aqueos ante Troya nos inserta el largo Catálogo en el que se enumeran los contingentes aqueos en el momento de su reunión en Aulis antes de partir hacia Troya. Es, por tanto, necesario relacionar el consejo de Néstor con la disposición de cada uno de los contingentes en el Catálogo. Esta es la hipótesis

Historia 17, 1968, 385-399; Id., "Eta(i)rizo in Homer, as testimony for the establishment of an hetairoi relation", *Historia* 20, 1971, 524-533.

⁹⁵ vv. 362 ss.

⁹⁶ Así, por ejemplo, Andrewes, "Phratrides...", quien, si bien se aparta del tradicional primitivismo de las *phratrias* fustelianas, sostiene que se trata de una forma de organización perteneciente a la época del poeta de la *Iliada* (siglos IX-VIII a. C.) que ha sido introducida dentro de un contexto de época anterior, puesto que en el resto del poema no hay rastros de esta forma de organización del ejército.

defendida por Perpillou, quien ha dado una traducción del consejo de Néstor que, como veremos, encaja bastante bien con el orden de disposición de las tropas aqueas según el Catálogo:

*"Distribuye a tu gente, Agamenón, según los pueblos, y según que de ellos sean hermanos, de tal modo que la fraternidad ayude a la fraternidad, y la etnia a las etnias"*⁹⁷.

Según este autor Néstor estaría haciendo referencia al parentesco étnico de los contingentes y no al parentesco familiar de cada uno de estos héroes.

El catálogo de las Naves se encuentra dividido en una serie de entradas, en cada una de las cuales se nombra al jefe o jefes de cada contingente, a los lugares de los que proceden sus tropas y al número de barcos en los que éstas llegaron a Aulis. Esta enumeración se realiza siguiendo un orden geográfico⁹⁸. Parece, por tanto, que la posibilidad defendida por Perpillou, que a la hora de intentar comprender la lógica de la ordenación del ejército aqueo sea necesario recurrir al parentesco étnico existente entre diferentes contingentes, parece presentar ciertos visos de probabilidad, si bien no es necesario, por ello, excluir otros criterios que le pueden ser complementarios: como el de vecindad o el del parentesco real.

El parentesco como uno de los criterios definidores de estas formas de organización bélica homéricas debe, sin embargo, reducirse a los grados más cercanos: hijos-padres, hermanos, primos. Prueba de ello es el considerable número de hermanos que nos encontramos formando parte del mismo contingente en el Catálogo de las Naves o que, en otros lugares de la *Ilíada*, aparecen luchando juntos, lo cual

⁹⁷ J. L. Perpillou, "Frères de sang ou frères de culte?", *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 25, 1984, 210.

⁹⁸ Con relación a la ordenación geográfica del Catálogo vid. A. Giovannini, *Étude historique sur les origines du Catalogue des Vaisseaux*, Berna 1969; para lo relativo a los problemas de datación del Catálogo y de sus relaciones con la historia y la arqueología de Grecia ver también G. Jachmann, *Der homerische Schiffskatalog und die Ilias*, Colonia-Opladen 1958; D. L. Page, *History and the Homeric Iliad*, Berkeley-Los Angeles 1959 y R. Hope Simpson y F. J. Lazenby, *The Catalogue of Ships in Homer's Iliad*, Oxford 1970.

debe de revelar, como sostiene Trypanis⁹⁹, un antiguo procedimiento de organización de los ejércitos griegos y que, en última instancia, es el mismo principio que se encuentra en los pares de amigos (como Aquiles y Patroclo) que sin ser hermanos forman parte del mismo grupo militar.

No obstante, dentro de cada uno de los contingentes que constituyen el ejército aqueo, existió cierto principio jerárquico. En nuestra opinión, éste se basó en el reconocimiento de la superioridad de unos parientes sobre otros (como por ejemplo Agamenón sobre Menelao), o de un amigo ritual sobre los restantes (como por ejemplo Aquiles sobre Patroclo), con todas las diferencias que parecen haber existido dentro del amplio grupo de situaciones que comprende la amistad ritualizada (huéspedes, *therapontes*, etc.¹⁰⁰). Sólo así se explica el liderazgo absoluto que vemos ejercer, a lo largo de los poemas homéricos, a determinados héroes dentro de cada contingente, al igual que la posición de superioridad que éstos ocupan con relación a los restantes héroes de importancia que se encuentran bajo su mando. Cada "*cuerpo de ejército*", en conclusión, tiene un jefe supremo al que obedecen el resto de los jefes militares que mandan cada una de las secciones del mismo¹⁰¹.

No parece, por tanto, que existan motivos que nos impidan formular la hipótesis anteriormente esbozada, según la cual las cofradías guerreras en las que se encuadran los diferentes héroes homéricos pueden ser denominadas bajo los términos de *phratría* o *hetaíría*. El problema fundamental que ambas presentan es el de su distinción. Como hipótesis podemos plantear aquí que se trata de dos grupos constituidos con finalidades similares, la ayuda mutua en caso de necesidad, fundamentalmente bélica, cuya principal diferencia radica, quizás, en la forma en que están constituidas: la primera

⁹⁹ Trypanis, "Brothers fighting...", 290.

¹⁰⁰ Vid. a este respecto la bibliografía citada en la nota 94, así como P. A. L. Greenhalgh, "The homeric therapon and opaon and their historical implications", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 29, 1982, 81-90.

¹⁰¹ Esta forma de organización interna del ejército aqueo ha sido propuesta por H. Van Wees, "Leaders of men? Military organisation in the *Iliad*", *Classical Quarterly* 36, 1986, 285-303.

agruparía a individuos con cierto parentesco étnico o sanguíneo, mientras que la segunda uniría a individuos unidos por amistad ritual o situaciones de dependencia de uno para con el otro. De todos modos la posibilidad de que ambos principios se encontrasen reunidos dentro de un mismo grupo de guerreros no debe de ser despreciada.

5. Conclusiones

Hemos visto como el rapto de Helena, problema de índole particular de Menalao y su familia, hecho que debía de haber movilizado única y exclusivamente al grupo directo de solidaridad del esposo, se ha convertido por medio del juramento de los pretendientes de Helena a Tindáreo en una auténtica "*cuestión de estado*" para toda la comunidad aquea, en un problema público y panaqueo. La lógica del juramento prestado por los pretendientes responde, como hemos visto, a los mismos principios que las ceremonias de entronización y refuerzo del poder real de las comunidades indoeuropeas.

El grupo de guerreros que se constituye por medio del juramento recuerda las cofradías guerreras indoeuropeas. Indagando en el carácter de estos grupos bélicos y en el de los guerreros que los constituían hemos llegado a definir las transformaciones sufridas por la ideología indoeuropea con relación a la guerra y al guerrero en Grecia, así como hemos llegado a discernir los motivos por los cuales estos cambios se han producido.

Por último, nos quedaba por ver bajo que forma se han podido presentar tales cofradías guerreras en la Grecia homérica; entre la terminología griega hemos encontrado dos términos: *phratría* y *hetaîría* que encajan bastante bien, tanto por los contextos homéricos como por sus posibles contenidos, como agrupaciones de este tipo, llegando a concluir, tras analizar ciertos datos relacionados con la organización militar que presentan los poemas homéricos y, principalmente, el Catálogo de las Naves, que no es una hipótesis especialmente arriesgada ver en ambas formas de agrupación las "*cofradías guerreras*" que estábamos buscando.

Desde otro punto de vista el trabajo ha intentado ser también

una pequeña aportación al estudio de las relaciones existentes entre las ideologías indoeuropea y griega, así como a la investigación de algunas de las causas por las cuales el sistema trifuncional indoeuropeo no funciona en el pensamiento mítico griego.

Resumen / Abstract

El artículo estudia las relaciones entre el juramento de los pretendientes de Helena, el carácter panhelénico de la Guerra de Troya y la existencia de cofradías guerreras en el mundo griego, por medio de las similitudes existentes entre el ritual descrito por Pausanias (III, 20, 9) y antiguos rituales indoeuropeos (como el *Ashvameda* o el *October Equus*), y la existencia de supervivencias de la antigua ideología guerrera indoeuropea en el mundo griego. El artículo intenta también explicar las diferencias existentes entre las concepciones guerreras del mundo indoeuropeo y de la Grecia Clásica.

This paper studies the relationship between the oath of Helen's suitors, the Trojan War as a panhellenic conflict and the existence of warrior brotherhoods in Ancient Greek World, through the similarities between the ritual described by Pausanias (III, 20, 9) and some ancient indoeuropean rituals (like *Ashvameda* and *October Equus*) and remains of the ancient indoeuropean warrior ideology that can be discerned in the Ancient Greek World. Eventually the paper tries to explain the differences between the indoeuropean warrior conception and the classical greek conception.